

Borbély Sándor

Kompenzációs mechanizmusok és egyensúlyteremtő stratégiák egy vegyes (magyar- roma) etnikai összetételű határvidéki településen

Kivonat

A tanulmány egy olyan északkelet-magyarországi településsel, Kispaláddal foglalkozik, ahol a magyar és roma etnikai közösségek több generáció viszonylatában létrejött, aszimmetrikusan integrált együttélési közösséget alkotnak. A kutatás célja azoknak a mikroszintű mechanizmusoknak – hétköznapi beszédsszituációknak, rutinszerű cselekvéseknek és intézményes gyakorlatoknak – az antropológiai vizsgálata, amelyek az aszimmetrikus etnikumközi helyzetekben csökkentik az etnikai együttélést tartósan destabilizáló gazdasági, társadalmi, hatalmi egyenlőtlenségeket. A tanulmány a faluban található vallási intézmények – a roma neoprotestáns kisegyház, valamint a magyarok által dominált református felekezet – funkcionális szerepét elemzi behatóbban. Ennek kapcsán arra keresi a választ, hogy a lokális együttélésben érdekelt etnikai közösségek tagjai a vallási intézmények, valamint különféle rituális (ünnepi) gyakorlatok segítségével hogyan szabályozzák, befolyásolják vagy éppen alakítják át az etnikai csoporton belüli és az azok közötti gazdasági, társadalmi, hatalmi egyenlőtlenségeket.

Kulcsszavak: hatalom, etnicitás, interetnikus kapcsolat, egyenlőtlenségek, aszimmetrikus integráció, etnikai egyensúlyi helyzet

Abstract. Compensatory Mechanisms and Balancing Strategies of an Ethnically Mixed (Hungarian-Roma) Community in a Borderland Settlement.

This study discusses the case of a village from North-Eastern Hungary, called Kispalád, where the Hungarian and Roma ethnic communities have been living together for many generations, forming an asymmetrically integrated community. The purpose of this research is to anthropologically analyse those micro-level mechanisms (everyday speech situations, routine actions and institutional practices), which reduce economic, social and power inequalities that permanently destabilise the asymmetrical interethnic situation.

This study makes a thorough analysis of the functional role of religious institutions (Roma Neo-Protestant church and Hungarian Protestant Church) in the village. In this context, I am investigating how the members of these local communities control, influence or even convert the intra- or interethnic economic, social and power inequalities with the help of religious institutions, as well as various ritual (ceremonial) practices.

Keywords: power, ethnicity, interethnic relations, disparity, asymmetrical integration, ethnic equilibrium

Az etnicitás és az etnikumközi kapcsolatok empirikus szociológiai, antropológiai kutatásával foglalkozó munkákban – néhány fontos kivételtől eltekintve (Cohen 1974, Schermehorn 1978, Olzak–Nagel 1986, Bentley 1987) – a hatalom- és politikaelméleti szempontok sokáig

nem kaptak kellő figyelmet. Az utóbbi néhány évtizedben ez a tendencia – nem kis részben a posztkolonialista kritikai fordulat, valamint a gender-vizsgálatok hatására – jelentősen változott. Ennek köszönhetően a rendszerváltás óta több mérvadó vizsgálat született arról a kérdésről, hogy a nemzetállami intézmények miként termelik újra a nemzetalkotó többség hegemon hatalmát és erősítik meg a kisebbségi csoportok másodlagos gazdasági, szociokulturális szerepeit. (Anderson 1991:164–170; Eriksen 2011: 89–105, Jenkins 1994., Pels 1997, Omi–Winant 1994; Winant 2000 stb.).

A magyar–roma együttélés magyarországi szakirodalmában szintén régóta fontos téma a jövedelmi, munkaerőpiaci, oktatási, területi, hatalmi egyenlőtlenségek, valamint az azokat kifejező etnikai kategóriák, kirekesztő gyakorlatok és politikai ideológiák kérdésköre. (A teljesség igénye nélkül: Babusik 2002, Baranyi 2005, Feischmidt–Szombati 2014: 371–400, Feischmidt 2014: 401–447., Horváth–Landau–Szalai 2000, Kertesi 1995, 2000, 2003, Ladányi–Szelényi 2002, 2004, Neményi–Szalai 2005, 2004, Szalai 2002, Szuhay 2013, Utasy–Mészáros 1991, Virág Tünde 2010 és mások.)

A felfokozott és szerteágazó kutatói érdeklődés ellenére azonban, a lokális együttélési helyzetek és az ezek keretétől szolgáló aszimmetrikus etnikumközi kapcsolatok leírását szolgáló, hagyományos értelmezési modellek és fogalmak (határképzés, szegregáció, asszimiláció, szeparáció, nacionalizmus, etnikai stigmatizáció stb.) egyre inkább veszítenek megvilágító erejükből. Ennek számos oka van, illetve lehet, amelyek közül az alábbiakban csupán három – a magyar–roma etnikumközi kapcsolat antropológiai kutatása szempontjából fontosabb – tényezőt emelnek ki:

1. Az 1970-es évektől az etnikai kutatások diszciplináris elkülönülésének, autonóm tudásterületté válásának egyik fontos – s talán kevésbé problematizált – következménye volt, hogy az etnikai különbségtétel és a hozzá kapcsoló bizonyos diszkreditáló mechanizmusok (előítéleteség, diszkrimináció, hátrányos megkülönböztetés, szegregáció, hatalmi alárendelés) vizsgálata kikerült a hierarchiateremtő gyakorlatok átfogó és komplex rendszerének elemzési köréből. Az „*etnikai*” egyenlőtlenségek problémája az együttélési helyzetek kítüntetett – bizonyos értelemben túlexponált – témájává vált, amely nagyon gyakran nem engedi látni a lokális közösségeken belül kialakult, eltérő minőségű kapcsolatviszonyok sokféleségét és diverzitását (Cağlar 1998, Eriksen 2008: 234), valamint az ehhez kapcsolódó mechanizmusok kölcsönös egymásra vonatkozásának legfontosabb összefüggéseit.

2. Az etnikai – ezen belül a magyar–roma – együttélést vizsgáló hazai szociológiai, antropológia vizsgálatokban elsősorban a csoportközi differenciáló tényezők és konfliktusok, nem pedig a stabil együttélési helyzetek, pontosabban az azokat elősegítő egyensúlyteremtő technikák, társadalmi gyakorlatok álltak az érdeklődés középpontjában (Biczó 2013: 66). Ennek eredményeképp, a közgondolkodásban és a szakmai közvéleményben is széles körben elterjedt az a nézet, hogy az etnikai különbségtétel és azt kísérő szélsőségesebb megnyilvánulások (etnocentrizmus, nacionalizmus, xenofóbia) a személy- és csoportközi együttélést hosszú távon „veszélyeztető” vagy legalábbis az etnikai együttélést megnehezítő, magas konfliktuspotenciállal rendelkező faktorok.

3. A romákkal szembeni hátrányos etnikai, gazdasági, társadalmi, jogi megkülönböztetés jelenségkörét elemző kutatások nagyon gyakran a hazai politikai rendszer aktuális válságára, az állami gazdasági, társadalmi elosztási mechanizmusok igazságtalanságára, egyszóval a modern

demokrácia működési zavaraira vonatkozó kritikaként fogalmazódnak meg (Dupcsik 2005: 479–480, Feischmidt 2010: 19). A „cigánykérdés” politikai telítettsége, valamint az elnyomott, jogfosztott kisebbségi csoportokkal szembeni kutatói szolidaritás azonban az etnikai egyenlőtlenségek tudományos elemzésében nem ritkán korlátozó értékű megismerési perspektívákat alakít ki. A normatív, értékelvű szemlélet következménye lehet például, hogy a romákkal foglalkozó tudományos diskurzus – kimondva vagy rejtett módon – a társadalmi kirekesztés mechanizmusait (a diszkriminációt, az előítéletet, a negatív heterosztereotípiát, a szegregációt, a stigmatizációt, a gazdasági és státuszbeli egyenlőtlenségeket) általában negatívan, míg a befogadás mozzanatait pozitívan értékeli.

Ezek a tényezők az utóbbi két évtizedben a magyarországi romakutatásban egy jól kivehető módszertani, elméleti tradíció kialakulásához vezettek, amelyre nem ritkán a lokális együttélési helyzetekben megnyilvánuló *hatalmi viszonyok dekontextualizálása*, az *etnikumközi egyenlőtlenségek konfliktusorientált szemlélete* és az *etnikai különbségtétel kriminalizálása* a jellemző.

Ezzel szemben tanulmányomban – a fenti megközelítéstől eltérően – amellet próbálok érvelni, hogy:

1. A magyar–roma etnikai különbségtételt kísérő hatalmi gyakorlatokat (kizárás, elkülönítés, lefokozás, alárendelés stb.) kizárólag az adott cselekvések minőségét, helyi értékét meghatározó kompenzációs (befogadás, felértékelés, kiegyenlítés stb.) eljárások összefüggésében érdemes vizsgálni. Ezt a megközelítést indokolja, hogy a diszkreditáló, stigmatizáló és azt ellensúlyozó társadalmi vagy szimbolikus praxisok – kutatási tapasztalataim szerint – a legtöbb esetben egyidejűleg lépnek fel, kölcsönös átfedések és egymásra vonatkozások vannak közöttük, miközben nem ritkán a társadalmi élet különböző (gazdasági, politikai, vallási stb.) területein nyilvánulnak meg vagy fejtik ki hatásukat.

2. Az etnikai diszkrimináció és az etnikumközi kapcsolatokban megfigyelhető alá- és fölérendeltségi viszonyok – az együttélésben érdekelt felek szempontjából – nem normasértő, hanem éppen ellenkezőleg, normakövető magatartások: a helyi, falusi társadalomban a hagyománytapasztalat szerves részét képezik. A hatalmi egyenlőtlenségek ezek szerint nem a lokális közösség működési zavarait (anomáliáit), hanem sokkal inkább a változásokkal szemben megnyilvánuló ellenálló-képességét és stabilitását jelző rendszerelemek. Ezek alapján maga az etnicitás is mint differenciateremtő mechanizmus általában a státusz- és hatalmi egyenlőtlenségek kontextusában, vagyis – Grinker megfogalmazása szerint – a kulturálisan elkülönülő csoportok aszimmetrikus integrációja által konstituálódik (Grinker 1994: xii).

3. Az interetnikus nyelvi, szociokulturális, gazdasági, jogi kapcsolatviszonyok aszimmetrikus felépítése – ugyancsak a lokális szintér szereplői nézőpontjából szemlélve – nem csoportkonfliktus, hanem sokkal inkább az etnikai *egyensúlyi helyzetek* megalapozását szolgáló, funkcionális szerepű eszköz. A vizsgált magyar és roma részközösségek az etnikai diszkriminációban nem a helyi társadalom demokratikus működését elbizonytalanító veszélyt, hanem különféle tökefajtakra (Bourdieu 1999) konvertálható erőforrásokat látnak, amelyekhez kölcsönösen folyamodnak a magyar–roma kapcsolatok meghatározásáért, átalakításáért vívott szimbolikus harcban.

Jelen tanulmány azoknak a mikroszintű antropológiai vizsgálatoknak a sorába illeszkedik (Berta 2014, Bakó 2006, Bodó 2002, Fosztó 1998, Oláh 1996a, 1996b, Peti 2008, Szabó Á. 2002 és mások), amelyek a roma–magyar etnikai együttélés vizsgálatában a kapcsolati viszo-

nyok performativitására, dinamikus kölcsönhatására és funkcionális szerepére helyezik a hangsúlyt.

A tanulmány egy olyan interetnikus alaphelyzetet mutat be, amelyben az aszimmetrikus etnikumközi kapcsolatok történeti, azaz (időben) tartósan fennálló, stabil képződménynek tűnnek. A vizsgált településen több generáció óta élnek együtt „magyarok” és „cigányok”, a közöttük lévő feudális eredetű, hierarchikus gazdasági, társadalmi kapcsolatok azonban – látható módon – nem vezetnek etnikai konfliktusok kialakulásához.

Mi lehet ennek az oka? Melyek azok a lokális mechanizmusok, amelyek az aszimmetrikus etnikumközi helyzetekben csökkentik az etnikai együttélést tartósan destabilizáló gazdasági, társadalmi, hatalmi egyenlőtlenségeket? Egyáltalán: milyen reaktív cselekvések, beszédsszituációk, kulturális praxisok segítségével kerülik el a bipoláris etnikai együttélési helyzetek résztvevői a csoportközi vagy a csoporton belüli konfliktusokat, egyszóval hogyan stabilizálják a helyi társadalmat?

Az elemzés célja, hogy az empirikus társadalomkutatás módszertani eszközeivel feltárja azokat a mikroszituációs helyzeteket és hétköznapi technikákat, amelyek az etnikai együttélés és a csoporton belüli integrációs folyamatok szempontjából meghatározóak lehetnek.

I. A VIZSGÁLT FALU

A vizsgálat helyszínéül szolgáló település, Kispalád Magyarország északkelet-alföldi részén, Szabolcs-Szatmár-Bereg megye aprófalvas térségében található. A falu tájféldrajzi értelemben a Szatmár–Beregi-síkság szatmári felén, a magyar–ukrán–román hármas határ, valamint a Tisza–Túr folyók által behatárolt területsávban helyezkedik el.

A település tágabb környezetét alkotó régió, a keleti határvidék Magyarország egyik legkiterjedtebb gazdasági válságövezete, amelyre általánosan jellemző az országos átlagot magasán meghaladó munkanélküliség, a rossz infrastrukturális ellátottság, az elvándorlás, az elnéptelenedés, a roma népesség területi koncentrációja és a kedvezőtlen természeti adottságok (Baranyi 2007: 67).

A 2001-es népszámlálás szerint a lakosság 92,5% (511 fő) magyarnak, 7,5 % (42 fő) cigánynak vallotta magát (KSH 2002: 70). Ettől azonban jelentősen eltérő etnikai arányokat tükröz a helyi önkormányzat felmérése. A 2006-ban készített községi nyilvántartás szerint ugyanis a helyi népesség (607 fő) mintegy 65 %-a (399 fő) a romák közé tartozott, ami arra enged következtetni, hogy már a 2001-es hivatalos népszámlálás idején is a magyarság a falu lokális kisebbségét alkotta. Ezt erősítették meg az empirikus kutatás tapasztalatai is. A településen végzett terepmunka utolsó évében (2014) a kispaládi romák és magyarok becsült aránya 75–25 % körül volt.

A falu jelenlegi etnodemográfiai viszonyainak kialakulásában regionális és mikroszintű – demográfiai, migrációs és történeti – folyamatok egymást erősítő hatásai játszottak meghatározó szerepet.

A „cigány” népesség jelenlétére a településen már a 19. században is több sporadikus történeti adat utal, tényleges megtelepedésükre azonban viszonylag későn, csupán a két világháború közötti időszakban került sor. Ebben a korszakban, az egyik, 1923-ból származó történeti forrás

szerint „a vihar által megrongált templom kijavítása szükségletének fedezetéhez [...] nem csak az itt ideiglenesen lakó és más vallásfelekezetű állami szolgálatú egyének, hanem a legelső néposztály, ún. sármunkás – tagjai közül, mint reformátusok”, Orgován Juliánna, Orgován György, Berki Sándor 100, 1000, 100 koronát adományoztak (Kispaládi Református Egyház Aranykönyve 1910: 10).

A rövid bejegyzés, a romák lokális története szempontjából, két okból is jelentős. Egyrészt a kollektív emlékezet a szövegben megnevezett három személyhez társítja a faluban jelenleg előforduló „cigány” családok eredetét – mint mondják „ezek vótak a törzs”, vagyis a helyi társadalomban a „legrégebbi”, az „eredeti”, „a már valóban idevaló cigány” családok. Az idézet másfelől azért is érdekes, mivel alátámasztja, hogy a 19. századi efemer, főként iparos („rézműves cigány”) népességelemeket az 1920-as évektől fokozatosan felváltják a viszonylag stabil társadalmi státusszal rendelkező, letelepedett életmódot folytató roma családok. Más szóval azok az „idegenek”, akik integrációs szándékuk kinyilvánítására a közösségi célok támogatásán (az „adományozáson”) keresztül tettek kísérletet.

A két világháború között még csupán három-négy nagycsaládból álló roma kisebbség karakteresebb etnikai közössége az 1945 utáni szovjet politikai diktatúra évtizedeiben – a helyi szóhasználatban az „orosz időben”, a „pártrendszerben” – fejlődött.

Az államszocializmus időszakában az aprófalvas, városhiányos szatmári térség – s az általunk vizsgált konkrét település is – kimaradt az erőltetett szocialista iparosítási kampányokból. A régióban található falvak foglalkozásszerkezete így a szocialista tervgazdálkodás időszakában – a második világháború előtti állapotviszonyokhoz képest – szinte alig változott. A vizsgált faluban 1980-ban az aktív keresők (244 fő) között az agrártermelésben dolgozók aránya még mindig elérte a 68 %-ot (167 főt), amely csaknem 12 és félszer haladta meg a korabeli országos átlagot.

Az agrárszektor fejletlenségére, az alacsony mezőgazdasági jövedelmekre, az időszakos foglalkoztatásra, a munkaegység-alapú bérrendszerre, valamint a folyamatosan változó tulajdon- és birtokviszonyokra a népesség az agrártermelés és a település fokozatos elhagyásával reagált. A társadalmi emlékezet szerint ez volt az az időszak, amikor „szétment”, „megváltozott”, „megmozdult a falu”, vagyis a korábbi statikus életgyakorlatokat dinamikus gazdasági stratégiák (ingázó vagy migráns életformák) váltották fel.

A gazdaság kollektivizálását elszenvető magyar családok a fiatal nemzedéket a paraszti életforma és az agrártermelés elhagyására motiválták. Az aktív korú lakosság az ötvenes évek végétől tömegesen vándorolt el a faluból a jobb megélhetési feltételeket biztosító városközpontok felé. A migráció mértékét jelzi, hogy 1960 és 1980 között a település népessége 23,7 %-kal (826 főről 609 főre) csökkent. Ennek negatív hatásait még az sem tudta ellensúlyozni, hogy az adott időszakban a természetes szaporodás éves átlaga elérte az 1,95 %-ot, az intenzív bevándorlás mértéke pedig két évtizeden keresztül mindvégig magas maradt.

Ezzel szemben a helyi roma lakosság jelentősebb része, az építő- és/vagy a nehézipari centrumokba (Budapest, Székesfehérvár, Tatabánya, Esztergom, Miskolc, Győr, Ózd) vándorolt, ahol elsősorban a szakképesítés nélküli vagy az alacsony képesítésű (betanított, illetve segédmunkás) munkaköröket foglalták el. A faluban maradt roma családok főként a helyi térszben, az állattenyésztésben és a mezőgazdasági termelésben kaptak munkát, és csupán elvétve kerültek be a kisegítő ipari üzemágak (varroda, ruhaipari szövetkezet, fafeldolgozó üzem) magasabb

presztízsű és jövedelmű munkaköreibe. Ebből a szempontból a kollektív gazdálkodás munkaszervezeti hierarchiája csupán újratermelte, intézményesen megerősítette a hagyományos paraszti társadalmon belüli kialakult korábbi, aszimmetrikus etnikumközi viszonyokat: ebben az időben a településen mindenki tudta, kik tekinthető roma és nem roma családnak, mint ahogy egyértelmű volt az is, hogy melyek azok a specifikus gazdasági munkakörök, társadalmi státuszok és cselekvési lehetőségek, amelyekben a két csoport tagjai legitim módon megjelenhetnek.

Az 1980-as évek végétől a helyi társadalomban azonban radikális gazdasági és társadalomszerkezeti változások bontakoztak ki. A nyolcvanas évek közepétől, a szocialista ipari termelés összeomlásával egyre nagyobb méreteket öltött a deklasszáldott, szegény roma és nem roma népesség visszavándorlása a faluba. A megfizethetőbb életkörülményeket biztosító rurális térség szívívóhatását növelte, hogy a piacgazdaságba történő átmenet során az állam munkavállalásra ösztönző hatása csökkent, miközben ezzel párhuzamosan a szociális ellátórendszerben vállalt szerepe fokozatosan felerősödött (az 1970-es évek második felétől pl. bevezették a szociális lakás-vásárlás, később a különféle transzferjöveldemek – szocpol, szociális segély stb. – rendszerét). Ez az az időszak, amikor – a lokális emlékezet szerint – a romák „elszaporodtak” a faluban, illetve a lakosság „összekeveredett”, „elvegyült”. Más szóval jelentősen megváltozott a helyi társadalom szerkezeti felépítése, és új alapokra helyeződtek a társadalmi együttélést korábban szabályozó hierarchikus etnikumközi kapcsolatok.

2. A MAGYAR–ROMA INTERETNIKUS ALAPHELYZET

A vizsgált településen a politikai rendszerváltás időszakában két, hatásait tekintve egymással ellentétes tendencia bontakozott ki.

1. Az egyik a faluban élő magyarok korábbi domináns társadalmi, etnodemográfiai pozíciójának megrendülése volt. A két etnikai közösséget érintő, az 1970–1980-as években kibontakozó, ellentétes irányú migrációs folyamatok a kilencvenes évek első felében kezdték éreztetni igazi hatásukat: a magyar népesség lélekszáma – az előregedő nem roma népesség elvándorlása és kihalása következtében – 40% alá csökkent, miközben tovább gyorsultak a közösséget érintő kontraszelekciós (azaz a középosztálybeli, magasabban iskolázott, aktív korú magyar népesség végleges kitelepülésével kapcsolatos) folyamatok.

A faluban maradt magyar családok körében a rendszerváltás idején elindult egy utóparasztosodási folyamat, amely több vonatkozásban is (pl. a kiterjedt nagycsalád mint gazdasági egység, a generációkon átívelő mezőgazdasági tudás és tőke kontinuitása stb.) a kollektívizálás előtti gazdasági minták bizonyos elemének restaurálását hozta magával. A településen 2009-ben 12 olyan magyar gazdálkodó család volt, amely a privatizáció során szerzett saját vagy bérelt (20–150 hektár közötti) földterületen végezett mezőgazdasági termelést. Ezek a családok a falu mezőgazdaságilag hasznosítható földterületeinek csaknem egészét (1060 ha) birtokolták. A kis- és közép nagyságú családi gazdaságok a szántóföldi növénytermesztésből (gabona, napraforgó, kukorica) származó bevételeiket számos egyéb stratégiával (másodfoglalkozás, üzletelés, kereskedelem stb.) egészítették ki. Ezek közül az utóbbi tíz évben a piacorientált kertészkedés: az „ugorkázás”, vagy „ugorkacsínálás” vált meghatározó szerepűvé.

A faluban 2009-ben a magyarok körében 9 olyan háztartást találtam, ahol a családtagok 1000 méternél hosszabb, 3500 méternél rövidebb uborkaültetvényen végeztek termelést; további négy család pedig a helyben megtermelt zöldség felvásárlásával és értékesítésével foglalkozott. Az agrár- és kertgazdálkodásból élő magyar lakosság megnövekedő munkaerőigényét jelenleg a határ túloldaláról érkező, főként illegális ukrainai migránsokra építi. Ennek legfőbb oka, hogy a helybeli romák jelentős része a 2000-es évektől maga is fokozatosan bekapcsolódott az uborkatermesztésbe, azaz autonóm kertgazdaságokat alapított. A felvásárlás, az értékesítés és a hitelfelvétel fokozatos intézményesülésével több, korábban idény- és napszámos munkából élő roma család hagyta el a magyarok által dominált informális munkaerőpiaci rendszert, s adta át a helyét a külföldi munkavállalók különféle csoportjainak. [A magyar közbeszéd szerint a romák közül „már nagyon sok napszámba nem megyen, mert azt lenézőnek tartják”.]

A magyar agrárnépeség – mentalitása, életvezetési stratégiái, értékrendje, normái, fogyasztási preferenciái stb. alapján – két karakteresebb társadalmi réteget alkot. Az egyik – a részletek figyelembevétele nélkül – a családi üzemszervezetet alapító idősebb korcsoport, amelynek a gazdasági mentalitására tradicionálisabb (kolhozparaszti) minták követése a jellemző. A másik az a fiatalabb generáció, amelynek gazdasági viselkedését már nem a hagyománytapasztalat, a szokásjogok, hanem sokkal inkább egyfajta (modern) vállalkozói vagy agrárbefektetői attitűd irányítja: a tradicionális üzemek működésébe modern termeléstехnikai eljárásokat, a profitmaximalizálás érdekében pedig új, alternatív tőkefajtákat (hitel- és támogatásszerzés) és gazdasági tevékenységtípusokat (üzemanyag- és cigarettacsempészet, határon átvélő kerekedés) vezetnek be.

A két korosztály tagjainak – megkülönböztető értékű vonásai ellenére – közös tulajdonsága, hogy a lokalitás keretei között mindkét csoport résztvevői a gazdasági elithez tartoznak, vagyis a tőke és a hatalom birtokosai. Ezek a családok irányítják a falu belső gazdasági mechanizmusait, a helyi munkaerőpiacokat, valamint az interetnikus kapcsolatok keretét szolgáló disztribúciós/redisztribúciós folyamatokat. A hétköznapi élet keretei között, a magyar gazdasági elit vezető pozíciói általában azokban a hierarchikus agrárszervezeti formákban objektiválódnak, amelyekben a patrónus-kliens viszonyként kezelt gazda-napszámos aszimmetrikus kapcsolatok az uralkodók (Szabó Á 2002). A gazdasági kooperációnak ezek a formái – ebben az értelemben – strukturálják az interetnikus kapcsolatokat: a domináns magyar és az alárendelt gazdasági pozíciókban megjelenő romák közötti informális hatalom gyakorlati működtetésében, fenntartásában és megerősítésében játszanak döntő szerepet. Ebből a szempontból a kispaládi magyarok poszttradicionális parasztosodásának egyik fontos következménye az volt, hogy a hagyományos munkaszervezeti formák újjáéledése együtt járt a romák magyarok között fennálló, korábbi, aszimmetrikus szerkezeti-funkcionális kapcsolatok revitalizációjával is. A mezőgazdasági termelés tradicionális formáinak visszatérése tehát – akár akaratlanul is – a „cigánnyal való bánásban” mintegy visszahozta azokat a feudális eredetű hatalomtechnikai megoldásokat, amelyeket a magyar „nagygazdák” a kollektivizálás előtti időszakban a „nincstelen” vagy a „napszámos” romákkal szemben alkalmaztak.

2. A másik, az előbbivel részben szemben álló tendencia, a kispaládi roma lakosság számotékvő demográfiai növekedése („láthatóvá válása”), valamint belső differenciálódása volt. Ez utóbbi, vagyis a csoporton belüli jellemzőbb foglalkozásszerkezeti és jövedelmi különbségek alapján, a kispaládi roma közösséget három karakteresebb státuszcsoportha tagolhatjuk.

A legalacsonyabb társadalmi réteghez a helyi roma népesség különféle transzferjövodelemből (gyes, gyed, szociális támogatás, banki hitel, „kamatos pénz”), valamint a napszámos-munkákból élő csoportjai tartoznak. A helyi önkormányzat felmérése szerint 2006-ban a település aktív korú lakosságának (275 fő) mintegy 55,2 %-a (152 fő) tartósan munkanélküli volt, a háztartásoknak (205) pedig több mint a fele (összesen 105) rendszeres szociális támogatásra szorult. E családok többsége szinte kivétel nélkül a helyi romák legalsó, kifejezetten mélyszegénységben élő rétegéből rekrutálódtak.

Az etnikai csoporton belül előkelőbb helyet foglalnak el a relatíve rendszeres munkajövedelemmel, azaz a magyarok mezőgazdasági termelésétől bizonyos mértékig független, autonóm gazdasági stratégiákkal rendelkező családok. Kispaládon 2009-ben összesen 21 olyan roma háztartás volt, amelynek tagjai kiegészítő vagy főfoglalkozásként kertgazdálkodást folytattak. Eből 4 család 2000–1000 méter, további 14 roma nagycsalád pedig 600–200 méter hosszú uborkaültetvényt művelt. Ezek a romák – a magyarok diskurzusában: a „normálisabbja”, az „iparkodó cigányok” – azonban kizárólag a kertgazdálkodásból általában csupán csekély és időszakos jövedelemre tesznek szert. Így az év nagyobb részében – a pauperizált, „szegény” romákhoz hasonlóan – nagyon gyakran különféle szociális transzferjövodelemből élnek.

A terepkutatás idején, a vizsgált településen mindössze négy-öt olyan kifejezetten jómódú, magas társadalmi presztízsű roma család élt a faluban, amelynek lakáskörülményei, életvezetési gyakorlatai, fogyasztási preferenciái, értékrendje stb. az etnikai közösségen belül karakteresebben elkülönült. Ezek a családok vezető gazdasági-társadalmi pozícióikat elsősorban a határvidéki feketekereskedelem (az ember-, a cigaretta- és árucsempészet) segítségével érték el. Az ukrán-magyar határszakaszon az illegális gazdasági tevékenységformák elterjedésének köszönhetően több roma család gazdasági, társadalmi emancipációja – a lokális szóhasználat szerint a „szegény cigányok kifejlődése”, „felfejlődése”, „felkapaszkodása”, „kicsiszolódása” – bontakozott ki, amely azonban mindkét etnikai részközösség belső működésében, hierarchikus felépítésében jelentősebb zavarok és társadalmi feszültségek kialakulásához vezetett.

A csempészzel megszerezhető vagyon néhány roma család esetében olyan intenzív társadalmi felemelkedéssel járt együtt, amely a kisebbségi csoporton belül az intraetnikus egyenlőtlenségek masszív, intézményes rendszerét alakította ki. A jövedelmi és presztízskülönbségek kiéleződése és állandósulása következtében a roma közösség korábbi kohéziós ereje csökkent, a rokonsági hálózatok integrációs képessége pedig vesztett korábbi jelentőségéből.

A romák bizonyos részét érintő társadalmi mobilitás azonban nem csupán a kisebbségi csoport belső viszonyaiban okozott radikális változásokat, de – ezzel párhuzamosan – hatályon kívül helyezte az interetnikus egyenlőtlenségek korábbi rendszerét is. A gazdasági elitpozíciókat elfoglaló roma családok, magasabb társadalmi státuszaiknak megfelelően az elmúlt évtizedben a magyarokhoz hasonló modern életvezetési gyakorlatokat (kétygyerekes családmódel, tökeakkumulálás, visszafogott fogyasztó magatartás stb.), racionálisan szabályozott gazdasági stratégiákat (kertgazdálkodás) alakítottak ki. A roma elit akkulturációja – más szóval „gádzsósodásának” (Nagy 2007: 21–22) folyamata – ugyanakkor szükségszerűen vezetett el a romák és a magyarok között évtizedekig fennálló szociális, kulturális, gazdasági különbségek fokozatos eltűnéséhez és az az etnikai csoportok közötti elmosódásához.

Az így kialakult helyzetet mindkét etnikai közösség különféle informális stratégiákkal próbálta meg ellensúlyozni: a társadalmi élet különféle (gazdasági, szociális, politikai) területein az

etnikai egyenlőtlenségek restaurálását és az etnikai közösségek belső kohézióját visszaállító, illetve azt megerősítő kompenzációs mechanizmusokat dolgoztak ki és alkalmaztak.

Ezek közül az egyensúlyteremtő stratégiák közül a továbbiakban csupán azokat veszem szemügyre, amelyek a vallási élet területén nyilvánultak meg és fejtették ki hatásukat. Az alábbi két vázlatpontban az intézményesült vallási, szimbolikus és rituális gyakorlatoknak az objektív (konkrét) társadalmi-politikai viszonyok megformálásában, átalakításában és befolyásolásában játszott szerepét kívánom megvilágítani. Ennek kapcsán a továbbiakban egyfelől azt próbálom alaposabban megvizsgálni, hogy a vallási intézmények miként vesznek részt a lokális társadalom stabilizálásában, azaz miként szorítják társadalmilag szervezett, szabályozott keretek közé az intra- és interetnikus egyenlőtlenségek fennálló rendszerét? Másfelől arra a kérdésre keresem a választ, hogy mi a szerepe a vallási diskurzusnak az etnikai alapú szegregáció, a diszkrimináció, a hatalmi alávetés, valamint az ezekkel szemben álló társadalmi cselekvések (integráció, befogadás, politikai emancipáció) ideológiai megalapozásában?

A kispaládi roma kisegyház társadalmi funkciója

A kispaládi roma közösség a „saját” etnikai csoporthoz tartozó személyek társadalmi előrelépését, mobilitási törekvéseit, valamint a csoporton belüli dezintegrációs folyamatokat produktívan szabályozza a neoprotestáns kisegyház intézménye segítségével.

A „cigány” misszió kezdetei a szűkebb régió falvaiban – Csaholcon, Túricsén, Méhtelegen, Kölcsében és Uszkában – a hetvenes évek elejéig nyúlnak vissza. A térségben kibontakozó karizmatikus mozgalom következményeként Kispaládon 1974-ben, magyar hittérítők munkája nyomán alapítottak pünkösdista gyülekezetet. A romák közül néhányan már ekkor megtértek, a helyi neoprotestáns kisegyházak megerősödésére azonban valójában csupán a rendszerváltás utáni években került sor.

A faluban élő, magukat vallásosnak tartó roma családok jelenleg három, egymással rivalizáló neoprotestáns felekezet tagságához tartoznak. Az egyik a Szabadkeresztény Gyülekezet, amely a romák középrétegébe tartozó nagycsaládok (összesen 15 háztartás) tagjait fogja össze. A másik az előzőnél jóval később, 2000-ben alakult és a Krisztus Szíve Egyház nevet viseli. Az idetartozó roma családok különféle – gazdasági és személyes – érdekelletétek miatt váltak ki a szabadkeresztények közül és alapítottak önálló gyülekezet. E felekezet tagsága a helyi roma közösség peremhelyzetű, deprimált rétegeiből (összesen 14 nagycsalád) rekrutálódik. A térség legnagyobb – országos – hírnevű roma kisegyháza azonban az egyik közeli településen, Uszkában található. Kispaládról ide csupán három, a helyi roma népesség elitrétegéhez tartozó nagycsalád jár heti rendszerességgel.

A három gyülekezet közötti presztízsbeli különbségek lényegében leképzik a helyi roma társadalmon belüli gazdasági, társadalmi egyenlőtlenségeket. Mindhárom roma kisegyház azonban – látható különbségeik ellenére – két általánosabb funkcióval rendelkezik:

1. Egyrészt – a magyar etnikai közösség felé – meghatározó jelentőségük van abban, hogy a csoportok közötti (interetnikus) hatalmi viszonyrendszerben a kirekesztést ellensúlyozó intézményként működjenek. Elsődleges feladatuk az etnikai autonómia egy sajátos formájának létrehozása és legitimálása, más szóval az, hogy intézményes módon képviseljék és kifejezzék a „cigány stílust”:

„A református templomba nem olyan, mint itt, hogy mondjam, *ott nem vagy olyan szabad*, mint a gyülekezetben, mert a cigányoknak van egy stílusuk. Ez a zene, ez a tánc, és most ebből a világból, ha kilépel, ebből a világi életből, érted, hogy mondom, akkor belemensz egy ilyen hívő életbe, akkor is evvel a stílussal tudod dicsérni az urat, érted, mit mondom?” (45 éves roma nő, Kispalád).

A neoprotestáns kisegyház – ahogyan azt a fenti idézet is mutatja – egy olyan környezetet biztosít, amelyben a romák etnikai identitásukat saját kulturális kódjaiknak és társadalmi igényeiknek megfelelően alakíthatják ki (Gog 2008: 62). Ezek a specifikus kódok azonban egy olyan párhuzamos társadalmi valóság szimbolikus felépítéséhez szolgáltatnak alapot, ahol a lokális etnikai hierarchia, a kizárás és alávetés megszokott eljárásai nem érvényesülnek:

„A gyülekezetben *egy otthonra találtunk*. Egy olyan otthonra, ahol valóban értékek vagyunk Isten szemében. Ha az emberek [a 'magyarok' – B. S.] szemében nem is vagyunk értékek. A cigányokat mindig is lenézték, de Isten felemelt bennünket, királygyermekké tett bennünket” (45 éves roma nő, Kispalád).

A rövidke interjúrészlet egyfelől arra utal, hogy a vallási közösség a romák számára az etnikai identitás megerősítésének, illetve az etnikai származás pozitív átértelmezésének lehetőségét biztosítja. Miközben azt is kifejezi, hogy a stigmatizált etnikai létből való kilépésre (Fosztó 2003, Cristea–Puiu–Chelcea 1997) számukra csupán a magyarok által dominált világon kívül, azaz kizárólag egy transzcendens kontextusban nyílik lehetőség. Az etnikus kisegyház intézménye – ebből a szempontból – tehát egy specifikus, társadalmilag konstruált tér („otthon”) szerepét tölti be, ahol a roma identitás mint különbségek kifejezése és védelme, továbbá a magyarok etnikai dominanciájának korlátozása egyidejűleg: a vallás által biztosított normák, értékek és szimbólumok segítségével megy végbe.

2. Az etnikus kisegyház másik funkciója, hogy a roma közösségen belül kialakult strukturális (gazdasági, társadalmi) egyenlőtlenségeket szituatív módon „eltörölje”, vagyis a csoport tagjait különféle rituális és profán gyakorlatok segítségével bizonyos helyzetekben integrálja.

A kispaládi roma népességen belüli szociális, gazdasági és presztízskülönbségeket a hétköznapi beszédhelyzetekben a csoport tagjai nagyon pontosan kifejezik és kategóriális szinten is jelölik. A roma gazdasági elit változatos fogalmakkal („retkesek”, „koszosok”, „mocskosok”, „aljasok”, „budisok”, „nagyon cigányok”, „negrók”, „full feketék”) azonosítja és határolja el magát a pauperizált, rossz anyagi körülmények között élő családokat. Ezek a diszkreditáló nyelvi alakzatok – a magyarok nemzeti és rasszdiskurzusaihoz hasonlóan – a roma elit gazdasági, társadalmi, életmódbeli, morális felsőbbrendűségét hangsúlyozzák:

„Hát idefigyeljen, azért, hogy iparkodik az ember, iparkodunk, hogy ne legyünk olyan *aljas, koszosok*, mert egy darabot ragasztunk a házhoz, mert inkább meghúzza az ember, de azt szeressük, ha *tisztán vagyunk*, hát már ezért nem gazdag az ember, mert *tisztán van, nem koszoson*. Azért, hogy *bejön a polgármester, vagy a jegyző, vagy valaki, oszt letud ülni, mert szépen, tisztán vagyunk*, hát ezért *mán nem vagyunk úrik*, vagy hogy mondjam. *Amér' tisztán vagy egy kis darabunk, nem koszoson dong a légy. Mer' némelyiknél dong a légy. Mer' kapnak 100 ezret, de megiszszák, meg elgépezik. Van aki nem bánja, csak egyen, meg igyon. Ezért nem haladnak semmire, oszt ha küzdünk, megszólhatnak*. Hát rendezett körülmények között élünk, nem vagyunk ráutalva. *Rá vagyunk utalva, csak szeressük a tisztaságot, a tisztaságot...*” – fogalmazott az egyik vagyonosabb roma család tagja (53 éves roma nő, Kispalád).

A csoporton belüli presztízshierarchia azonban megmutatkozik az egyes roma családok térhasználatában és egymástól való fizikai elkülönülésében is. A magyarokhoz tudatosan igazoló, gázdúsodó roma családok – akiket a szegényebb romák „kényesek”-nek, „úrik”-nak, „új magyarok”-nak, „hungaristák”-nak neveznek – a falu belső, szimbolikusan felértékelt terében („a templom környékén”, a „központban”) laknak. Ezzel szemben a mélyszegénységben élő családok élettere és lakóházai a falu periferikus, alacsony státuszú tereiben találhatók. Ide két településrész: a „Legújabb utca”, valamint a „Sor” tartozik, amelyet a roma és a magyar közbeszédben egyaránt „rezervátum”-ként, vagy „gettó”-ként tartanak számon. Ez a terület nagyon közel van ahhoz a fizikai térhez (a „téglagödörhöz”, a „meggyeshez”, a „telephez”), ahonnan a „régí cigányok”, a „törzs” származik. A mindennapi kommunikációs helyzetekben ez a pont a fejlődés origójának számít, amelyhez képest a vagyonosabb roma családok társadalmi mobilitásának („kiszakadásának”, „kiválásának”) eredményessége és sikere mérhető. Így a „rendes cigányok” – mint mondják – általában „nem járnak arra”, „kerülik azt a helyet, mert ott nagyon mocskosok a cigányok”, „ott agresszívek, isznak”, egyszóval az egy „olyan hely, mintha egy teljesen más világ volna”.

Ezeket a csoporton belüli – kategoriálisan és egyéb módokon jelölt – jövedelmi, szociális, életmódbeli stb. különbségeket, valamint az ennek következtében kialakult feszültségeket az etnikus kisegyházak bizonyos funkcionális gyakorlatok (gazdasági redistribúció, csoporton belüli konfliktuskezelés, orvoslás) és különféle rituális tevékenységek (közös imádkozás, tanúságtétel, dicsőítés, áldáskérés, keresztelezés stb.) segítségével oldják fel. Az egyik gyülekezeti tag megfogalmazása szerint:

„Mikor itt vagyunk és egymáshoz sűrünk, akkor mindenki megbékél, és akkor egy darabig nincs semmi harag köztünk, elfelejtjük. Ha egymást megbántuk, itt meg tudunk bocsátani egymásnak. Mondjuk, ha haragszok rád, a templomba biztos nem fogok odamenni hozzád. Tudod, ez olyan, mintha újjászülettlél volna, mintha kicserélődtél volna. Olyan békesség van benned, mintha elfele szállná” (53 éves, roma nő, Kispalád).

Az etnikus kisegyház megteremti az intézményes feltételeit annak, hogy a gyülekezet tagjai a csoportidentitást ne a „primér” vérségi vagy a partriarchális viszonyok, hanem elsősorban egy transzcendens autoritás elképzelése alapján konstruált, új virtuális közösség tapasztalatából vezessék le: „Isten apánk, anyánk, testvérünk, rokonunk, mindenünk a bajokban, a nehéz próbákban” (49 éves roma férfi, Kispalád). Ebből a szempontból a karizmatikus kisegyházi mozgalom egy olyan *alternatív rokonsági rendszer* (Robbins 1996: 187, Gay Y Blasco 2008) létrehozásához szolgáltat alapot, amely a csoporton belüli jövedelmi, presztíz- és státuskülönbségek növekedése ellenére kialakítja az összetartozás, a közös identitás és csoportkohézió érzését.

A kispaládi romák azonban a csoporton belüli társadalmi mobilitás korlátozására, valamint az interetnikus különbségek elmélyítésére – a szakrális hierarchia politikai ideológiáján kívül – nagyon sokféle egyéb hétköznapi technikát is alkalmaznak. A teljesség igénye nélkül ilyennek tekinthető például a halál körüli rituális cselekmények (virrasztás, temetés, tor), a magyarokról szóló mindennapi negatív heterosztereotípiák alkalmazása (fösvények, zsugoriak, nem család-szeretők) vagy akár a két csoport életmódbeli, mentalitásbeli különbségeinek túlkommunikálása is, amelyek segítségével – a magyarokhoz hasonlóan – a kisebbségi roma közösség az etnikai identitás megerősítését, valamint a csoportthatárok (Barth 1969) kijelölését végzi.

E rutinszerű társadalmi gyakorlatok részletes elemzése nélkül is látható azonban, hogy az „azonosság” és „másság” intézményes vagy diskurzív eljárásai olyan funkcionális eszközök, amelyek segítségével a roma etnikai közösség saját érdekei alapján konfigurálja újra a társadalmi valóságot; vagyis egyfelől ellensúlyozza, kiegyenlíti, összefogja a roma csoporton belüli kapcsolatokat, másfelől megváltoztatja, visszafordítja, átalakítja a kisebbségi és domináns társadalom közötti aszimmetrikus hatalmi viszonyokat.

A szociális valóság kulturális megformálásának hasonló eljárásait – reciprok variánsait – megtalálhatjuk a kispaládi magyaroknál is. A megvagyonosodott roma családok életformaváltását és szociális felemelkedését a magyar etnikai részközösség szintén összetett kulturális gyakorlatokon keresztül próbálja meg korlátozni.

Ezeket az – interetnikus egyenlőtlenségek, pontosabban a magyar nemzeti identitás szimbolikus rekonstrukciójára irányuló – eljárásokat a továbbiakban egyetlen fókuszált esemény, a faluban rendezett református jótékonsági bál antropológiai leírásával próbálom meg bemutatni.

A kispaládi református „magyar” felekezet

2008. augusztus 9-én a kispaládi református magyar gyülekezet egy jótékonsági bált szervezett annak érdekében, hogy pénzt gyűjtsenek a faluban található, időközben romossá vált templom épületének felújításához.

A falu főterén álló templomot a kispaládi református gyülekezet 1910-ben építette, amely ekkor még mintegy nyolcszáz tagot számlált. A magyar családokat tömörítő református gyülekezet taglétszáma – a települést érintő elvándorlás és negatív demográfiai folyamatok hatására – az elmúlt évtizedekben minimálisra csökkent: a nagyobb ünnepeken és vallási rítusokon (pl. karácsonyi, húsvéti istentisztelet, úrvacsoraosztás) általában legfeljebb 40-50 fő vesz részt; a hétköznapi liturgikus alkalmakon pedig rendszerint ennél is kevesebben (10-12 fő) látogatják a templomot.

A református felekezet tudatos és szisztematikus építését megnehezíti, hogy az elmúlt két és fél évtizedben 10 református lelkész váltotta egymást a faluban. Az empirikus terepkutatásom idején K. Gy. volt a falu református lelképásztora, aki 2006 és 2011 között – elődeihez hasonlóan – egyidejűleg több településen (Tiszabecs, Botpalád, Kispalád) teljesített szolgálatot.

Ezekben az években a lelkész és a református gyülekezet viszonya bizonyos mértékig konfliktusos volt, mivel az egyházközség vezetője elutasította a református magyarok etnikai bezárkózását; affirmatív módon tekintett a település lakosságának többségét kitevő „cigány” népeségre. A református lelképásztor – a megérkezését követő néhány évben – a kispaládi romák felekezeti integrációja érdekében több változtatást is megpróbált bevezetni a reformátusok életébe (pl. ökumenikus vallási énekeket tanított a gyülekezeti tagoknak, a romák számára lehetővé tette a „hangos imádkozást” az istentiszteleti alkalmakon, profanizálta a korábbi vallásgyakorlatot). Ezeket a változásokat a magyar családok azonban javarészt a tradicionális társadalmi rend hatályon kívül helyezéseként, valamint a romák, magyarok közötti etnikus-felekezeti határok tudatos lerombolásaként értékelték, és többször heves tiltakozásuknak adtak hangot.

A templom épületének felújítása hatalmas erőfeszítéseket és anyagi áldozatokat követelt a református gyülekezet tagjaitól. Az elképzelésekkel szemben megfogalmazható racionális érvek – az egyháztagok alacsony létszáma, előregedő korszerkezete, deprimált jövőképe, az anyagi beruházás hatalmas költségei, a nyolcszáz fős épület kihasználatlansága – ellenére a közösség

nagy erővel fogott hozzá a tervek megvalósításához. A pénz előteremtését a faluban élő magyarok és távoli rokonaik egyaránt támogatták. A széles körű összefogás arra utalt, hogy a vallásgyakorlás intézményes kereteinek fenntartásáért folytatott küzdelem egyszersmind a magyarok és romák közötti csoporthatárok újradefiniálásáért, a nemzeti-etnikai identitást kifejező szimbolikus terek kisajátításáért vívott harc is:

„Azt a templomot a *kispaládi nép saját erejéből csinálta, a szüleink meg a nagyszüleink saját magok csinálták*” (74 éves magyar nő, Kispalád). „Az volt a *földi mennyország*. Kispaládnak az volt az ékessége” (80 éves magyar nő, Kispalád). „A *templom maga a jelképe* a falunak, meg a díszé” (44 éves magyar nő, Kispalád).

A kezdetben semlegesnek („vallásinak”) tekintett rendezvény („mehet, aki akar”, „mindenki előtt nyitva az ajtó”) ezáltal maga is fokozatosan etnicizálódott: az események előrehaladtával a felekezeti tartalmakkal szemben egyre inkább előtérbe kerültek a nemzeti identitást, a „magyarságot” reprezentáló elemek. [Űk külön *hívők, a magyar magyar.*” „Ez most *magyar rendezvény*. Mikor űk rendeznek rendezvényt, az az övék.” stb.]

A rendezvény előkészítő szakaszában a „magyar” nemzeti- és csoportidentitás megerősítése a „cigányok” idegenségének reflektálásán keresztül, két dimenzióban ment végbe: az egyikben az *elkülönítés és kizárás*, a másikban az *alárendelés és hasznosítás* volt a diskurzus célja; az etnikai kategorizáció tehát egyrészt a megkülönböztető „idegen” (a, b), másrészt a függő státuszban megjelenő „idegen” (c) kialakítására törekedett. Ezt mutatja be az alábbi három kiragadott példa is:

a) Az első, a felekezeti esemény elnevezése körül kirobbant vita. A református presbitériumon belül általános felháborodást keltett, hogy a falu lelkésze, a gyülekezet határozott tiltakozása ellenére, az ünnepségre szóló meghívókat a lakosság egészéhez eljuttatta, azaz meghívta a „cigány”-okat is. A konfliktust tovább fokozta, hogy a meghívókon a lelkész a „jótékonysági *bál*” kifejezést tüntette fel, amely a „magyar” beszédközösség tagjaiban olyan „negatívan” értékelt viselkedésformákat (zenélés, táncolás, hangoskodás, evés, ivás, mulatozás stb.) idézett fel, amely a mindennapi nyelvhasználatában határozottan utalt a „cigány stílus”-ra mint deviáns felekezeti magatartásra. („A cigányok minden héten tartanak nagy dáridót...” „hókuszpókolnak, zené’nek, meg táncolnak”, „nincs olyan hét, hogy ne dáridóznának, viszik a nagy tálcán a szendvicseket...”, „oda járnak ott kornyikolnak, meg tapsolnak, meg a fene tudja, mit csinálnak...” [csoportinterjú a református presbitérium tagjaival, Kispalád – készítette: Feischmidt Margit]). Ezeknek a „pejoratív” jelentéslehetőségeknek a kizárására, redukálása érdekében a református gyülekezet nagyon élénk egyeztetéseket folytatott az esemény *helyes*, azaz a csoport jelentésszándékát pontosan tükröző elnevezésről. A „magyar” etnikai csoport tagjai ugyanis egyértelművé akarták tenni, hogy a „cigány”-nak és a hozzákapcsolható „normasértő” magatartásformáknak *nincs helye* az adott rendezvényen. Ennek érdekében a helyi egyházi elit különféle meghatározásokat vezetett be a köztudatba („összejövetel”, „rendezvény”, „jótékonysági est”, „teaest”, „teadélután”, „beszélgetőest”). Ezeknek az alternatív nyelvi megoldásoknak a segítségével – látszólagos etnikai semlegességük ellenére – a magyar közösség érzékletes, megfogható formában fejezte ki a két felekezet szokásgyakorlatai közötti különbségeket (azt a tapasztalatot, hogy a hívők „teljesen más felfogásúak”, a „cigányok”-nak és „magyarok”-nak „nem egy az elképzelése semmiről”), illetve direkt nyelvi aktusokon keresztül határolta el egymástól a két csoportot. A látszólag jelentéktelennek tűnő nyelvi performanszok szerepét növelte, hogy azok

a magyar közösség tagjai számára az etnikai határok kijelölését olyan nyílt kommunikációs helyzetekben is lehetővé tették, amikor a „cigány” másságának kimondására (a „lecigányozásra”) egyébként nem lett volna lehetőség.

(b) Az etnikai határképzés másik példája megvagyonosodott, státuszváltó („szinte magyar”, „kimagyarosodott”) roma családok kizárása bizonyos társadalmi cselekvésekből és tevékenységekből.

A kispaládi magyarok a „cigány” csoport különbségét számos diskurzív technika (pl. „rég”- „mai”; „rendes”- „nem rendes”; „tiszt”- „nem tiszt”; „kényes”- „retkes”) segítségével fejezik ki, amelyek hatékony eszköznek bizonyulnak a csoportközi viszonyok társadalmi megformálásához és szabályozásához. Ezek a nyelvi elemek a szociokulturális „másik” idegenségét a társadalmi valóság eltérő (az adott esetben: történelmi, szociális, morális, fizikai) dimenzióiban értékelik, minősítik és osztályozzák. A rutinszerű beszédhelyzetekben így egyfajta szemiotikai abbreviatúrákként működnek: magukban foglalják a „cigány” általános koncepciójának bizonyos elemeit, valamint utalnak a fogalomhoz kapcsolódó értelmezések és jelentéstulajdonítások meghatározott összefüggéseire. A kispaládi társadalomban a „cigány” fogalmának konceptualizálását szolgáló egyedi jelölők (shifterek) jelentéstanilag egy nagyobb, átfogóbb diskurzív rendszerhez tartoznak (vö.: Horváth 2007). Ennek a rendszernek a középpontjában egy, minden partikuláris kategória értelmét összefoglaló nyelvi alakzat: a „rasszizált másság” (Martina 2005: 167.) diskurzusa áll.

A „rasszizált másság”, azaz a testre, a bőrszínre, a „fajra” vonatkozó különbségteremtő diskurzusok a kispaládi társadalomban a „cigány” egyértelmű megkülönböztető jegyeként tételeződnek, és magukban foglalják a fizikai és erkölcsi tisztátalanság képzeit is. Az egyik este, vacsora közben, a bennünket vendégül látó házigazda a magyarok és romák közötti különbséget a következőképpen próbálta meg érzékeltetni: „Tudod, mit csinálnak falunapkor a hivataludvaron a cigányok? Belépsz a hivataludvarra, már érzed azt a bukét. Bukdácsolsz attól a cigányszagtul. Na, akkor kéne enni, amikor ott vannak azok a fekete cigányok” (34 éves, magyar nő, Kispalád).

Az „etnicizált test”, valamint a „kosz”, a „szenny” és a „mocsk” (Douglas 1989) összekapcsolása azonban nem csupán magyarok elbeszéléseiben, hanem a romák önreprezentációjában is gyakran előforduló képzet.

A kispaládi roma pünkösdi kisegyház pásztora például, aki egyik alkalommal nemzetközi találkozót szervezett, a roma gyülekezet rendezvényén „magyarok”-kal főzette meg az ételeket, mondván „ne legyen meg az, hogy azt cigány főzte, mert különben lehet, hogy nem ettek volna belőle azok az emberek” (53 éves, magyar nő, Kispalád). A cigánybeszédben a totális elfogadás jelének számít, ha a domináns közösség a romákkal szemben alkalmazott „testi” stigmákat eltörli vagy felfüggeszti. („Ancsával a pap is főzetett – nem tudom, hogy tetszik-e tudni –, de őt szeretik a magyarok” (78 éves roma nő, Kispalád).)

Ezek a hétköznapi interakciókat átható rasszdiskurzusok – akár kimondatlanul is – a református magyarok által szervezett rendezvényen kikényszerítették a „cigány”-ként azonosított személyekből a távolmaradást. A református gyülekezetbe járó két roma család tagjai tudatosan kerültek azokat a helyzeteket (a „magyar” asszonyokkal történő közös sütés-főzés, káposztatöltés), amelyekben jelenlétük, látványuk („feketességük”, „tisztátalanságuk”) az étkezési tabuk megsértése lehetőségét idézhette volna elő. „Hát a főzéshez, ahhoz nem avatkoznak azok – a „cigányok” – B.S. – bele. Ahhoz tanult szakácsok kellene” – fogalmazták meg a jótékonyági

estre készülő református presbitérium tagjai. A rendezvényt megelőző napon, a helyi óvoda konyhájában dolgozó magyar gazdasszonyok az ételek készítésében segíteni akaró egyik „cigány” nőt olyan stratégiákkal szorították periferikus helyzetbe, hogy a kizárás valódi oka: a „másság” szomatizált diskurzusa mindvégig implicit maradt: „Ameddig Erzsike a salátát megcsinálja, addig [„te” – B.S.] csinálj valami mást, segíts például mosogatni!”

(c) A református felekezetbe rendszeresen járó, a falu gazdasági elitjéhez tartozó két roma család a jótékonyági rendezvény előkészítése és lebonyolítása során kizárólag a „régicigányok”-ra jellemző, hatalmilag alárendelt szerepekben jelenhettek meg. A református presbitérium tagjai nem vettek részt a templom takarításában; a két napig tartó („piszkos”, „szennyos”, leginkább fizikai) munkát a gyülekezetbe járó roma családok, az egyház gondnoka, valamint az általa foglalkoztatott ukrainai idénymunkások végezték el. A református gyülekezet elvárta, hogy ezek a „cigány” családok megjelenjenek a kijelölt munkaalkalmakon – az egyház roma származású harangozóját például elbocsátották, mivel megtagadta a kiosztott feladatok elvégzését. A jótékonyági bál napján tartott ünnepi rendezvényen ellenben a református gyülekezetbe járó két roma család csupán partikuláris társadalmi pozíciókban tűnhetett fel: „segédkeztek a magyaroknak”, kiszolgálták az ünnepi rítussal integrált „magyar” közösséget, miközben ők maguk nem váltak a csoport valódi tagjává. („Ott vótak, mindent [!] csinálni. A B.S. felesége a padlót súrolta... Ment segíteni sárgítani a padlót. Szóval azok rendesek. A vendéglátásba [!], persze hogy részt vesz az olyan” (62 éves magyar nő, Kispalád).)

A röviden bemutatott három példa a nyelvi megnyilatkozások (a), a cselekvési lehetőségek (b), valamint a társadalmi szerepek (c) területén működő korlátozó diskurzusokat ábrázolja. E szimbolikus eljárások olyan hétköznapi technikákat alkotnak, amelyek a magyar közösség számára lehetővé teszik egyfelől a megvagyonosodott roma családok státuszváltásának, gazdasági eredményeinek korlátozását, másrészt megerősítik a két csoport között fennálló korábbi hierarchikus társadalmi rendet.

A rendezvény napján tartott ünnepi istentiszteletet különféle nemzetiesítő gyakorlatok (Himnusz, Kossuth-nóta, valamint a totális megsemmisülést vizionáló prédikációk) hatották át. A meghívott regionális elitek (egyházi vezetők, politikusok, vállalkozók) az ünnepségen olyan beszédekert mondtak, amelyekben a nemzeti depravációs olvasat, azaz a magyarság történeti pusztulásának, hanyatlásának lehetőségét középpontba állító megközelítésmód volt a meghatározó elem. Az istentiszteletre érkező családok búcsúajándékként egy képeslapot kaptak. Ennek címdalára az egykor még életerős, nagyszámú magyar gyülekezetet ábrázoló fotográfia került, az 1920-as évek elejéről. A képeslap hátoldalán Jékely Zoltán verse szerepelt, amely az „idő által kiirtott”, elpusztult közösséget mutatta be. A rendezvényen elhangzott felszólalások, gesztusok és kiosztott emléktárgyak a „régmúlt”, valamint az aktuális „jelen” egymáshoz való viszonyát úgy mutatták be, hogy a kispaládi református felekezet leépülésének története az ünnepség végére nem csupán az adott kisközösség, hanem a „magyarság”, a „nemzet” egésze megsemmisülésének a metaforájává vált.

A felekezeti rendezvény azonban, a helyi magyar közösség nézőpontjából két lényegesebb társadalmi funkciót töltött be:

1. Egyrészt elősegítette a magyar–roma interetnikus egyenlőtlenségek szimbolikus restaurációját. A szervezésben részt vevő „magyar” családok megerősítették kapcsolatrendszerüket, kijelölték a társadalmi státuszért folytatott harcban az in-grouphoz tartozó személyek helyét, s ha-

tekonyan reprezentálták a két csoport közötti hierarchikus társadalmi, gazdasági, hatalmi különbségeket. Az ünnep keretei között a legkisebb gesztusok is erőteljes etnikai performanszokká alakultak át: a felajánlott adományok, pénzösszegek a nyilvános diskurzusok részévé, presztízs-kérdéssé váltak; a magyar családok intenzív vitát folytattak az általuk felajánlott ajándékok értékéről és újraelosztásáról (ki mit adott és mit kapott vissza a tombolán? stb.) E performatív cselekvéseken keresztül a magyar közösség az aktuális társadalmi pozíciók megfordítását, inverzióját hajtotta végre – elérte, hogy a „cigányok”, akárcsak a református templomi istentisztelet alkalmával: *kisebbségi helyzetben* percipálják magukat.

2. A református felekezeti esemény ezenkívül azonban lehetőséget teremtett egy többszintű emlékezésre is. Az ünnep mint a rekonstruktív emlékezet elsődleges szerveződési formája lehetővé tette, hogy az ország különböző pontján élő családok (az „elszármazottak”) találkozzanak, és kialakítsák a térbeli és időbeli összetartozás érzését. A faluba érkező több száz vendég, az ünnepi istentisztelet során zsúfolásig megtelt templom, a helyi magyar társadalomban egy el nem múló jelen képeként rögzült, amelyben a társadalmi gyakorlatok tere „élő faluként”, a helyi magyar lakosság pedig aktív, cselekvő alanyként jelenhetett meg: *„Régen így vót, így nézett ki a paládi templom gyülekezete, amíg valóba megvót a lakosság. Hát a református lakosság. Akkor vót ilyen a gyülekezet, mint amennyien most összegyűltünk”* (83 éves magyar nő, Kispalád).

Az adott esemény – bizonyos értelemben – az ünnepi rendezvény keretei között olyan rituális térré szerveződött, amelyben a valóság tényyszerűségei – tehát az az aktuális tapasztalat, hogy a faluban a magyar a „kisebbség”, a cigány a „többség” – nem érvényesültek. Ennek az egyik leghatékonyabb eszköze a kollektív emlékezés, a produktív felidőzés volt. A meghívott vendégek a közös beszélgetésekben minduntalan visszahelyezték magukat abba az elképzelt történeti időbe, amelyben *„még nem ennyien vótak itt a magyarok”*, amikor *„még nem vót ilyen elveszett ez a falu”*.

Az interetnikus kapcsolatok diskurzív szabályozását végző rituális cselekvések szervesen összekapcsolódtak a legkülönbözőbb emlékezzettechnikai megoldásokkal. Ilyennek tekinthetjük például a lokális „közösségi múlt” visszaszerzésére való törekvést (a templom bejáratánál felállított, második világháborús magyar emlékmű megtisztítását és megkoszorúzását), valamint a „személyes múlt” gondozását is (a hazlátogató vendégek felkeresték a temetőben elhunyt családtagjaikat, rokonaikat, azaz az „ősöket”).

A történeti interpretáció, pontosabban az „eredetre”, a mitologikus múltra, a közös leszármazásra történő hivatkozás a nacionalista politikai ideológiák univerzális jellegzetessége. A modernitás keretei között – ahogyan arra több szerző (Anderson 1991, Nash 1988, Yelvington 1991, Erikson 2011: 51) is rámutat – a nemzeti és etnikai kötődések egyfajta metaforikus rokonság megnyilvánulási formájaként is értelmezhetők, amelyek hatékonyságukat, azaz integrációs és mobilizációs képességüket főként a közös történeti gyökerek fikciós elbeszélésének, valamint a lineáris történeti tudat (a „múlt” és „jelen” közötti szerves kapcsolat) kialakításának köszönhetik.

A genetikus értelemképzésre, azaz a történeti múlt magyarázó szerepére alapozott hatalmi gyakorlatok a kispaládi magyarok hétköznapi identifikációs gyakorlataiban is jelentőségteljes szerepet játszanak. *„Hát emlékezni kell. Csak a gyökerekből élünk, a múltból merítjük a jelent és tervezzük a jövőt. Azt nem szabad elveszteni,[] elfelejteni, ami a 18. század első felébe, második*

felébe vót [!]. Erre mi még emlékszünk a 18. század második felére, mer a nagyapáink akkor vótak kispaládi lakosok és az emléke azért köztünk él. Arra büszkék vagyunk, de magunkra legyünk büszkék a mi munkákra, meg hogy milyenek vagyunk, azt valószínűleg tőlük örököltük” (83 éves magyar nő, Kispalád).

A magyarok történeti emlékezete – ahogyan azt a fenti szövegrészlet is mutatja – a „múlt” idődimenzióját a változásoknak ellenálló, példaértékű értelemként tünteti fel („csak a gyökerekből élünk”), amelyben az idő lineáris szekvenciái (múlt–jelen–jövő) egymástól elválaszthatatlanul összekapcsolódnak („a múltból merítjük a jelent és tervezzük a jövőt”). Ez a historizáló identitásstratégia a történeti tapasztalatokat az interetnikus együttélés időtlen érvényű (meta-historikus) szabályaiként jeleníti meg. Ennek a múltképnek és a magyar–roma aszimmetrikus kapcsolatnak a szerves összetartozását mutatja az alábbi interjúrészlet is, amely az ünnepségen részt vevő egyik fiatal, magyar gazdától származik:

„Nem úgy van most, mint annak idején, hogy igen, vót X mennyiségű cigány, elmentek a kocsmába, vagy akárhova, érted. Szóval a fiatalok összegyűltek, azok [‘a cigányok’] elkezdtek hóbörögni, oszt levótak ótva semmi perc alatt. Most mi van? Merjél szólni egy szót, mert szíjjelváglak-szíjjelruglak. Szóval mi [‘magyarok’] vagyunk a kisebbség, ő [‘a cigányok’] a többség” (36 éves magyar férfi, Kispalád).

A rövid idézet megfelelően szemlélteti az említett eljárás lényegét, jelesül azt a módot, ahogyan az elbeszélő az emlékezetben konstruálódó idősíkok – a település „elmúlt” és „mai” jelene – között a történeti narratívában előforduló személyek hatalommal való ellátottsága alapján tesz különbséget. A történeti diskurzus a társadalmi változást mint dinamikus időbeli folyamatot a magyar közösség korábbi hatalmi pozícióinak (többségi helyzete), valamint jellemzőbb cselekvési lehetőségeinek (az etnikai dominancia akár erőszakos kinyilvánításához való jog) fokozatos beszűkülésén, hanyatlásán keresztül mutatja be.

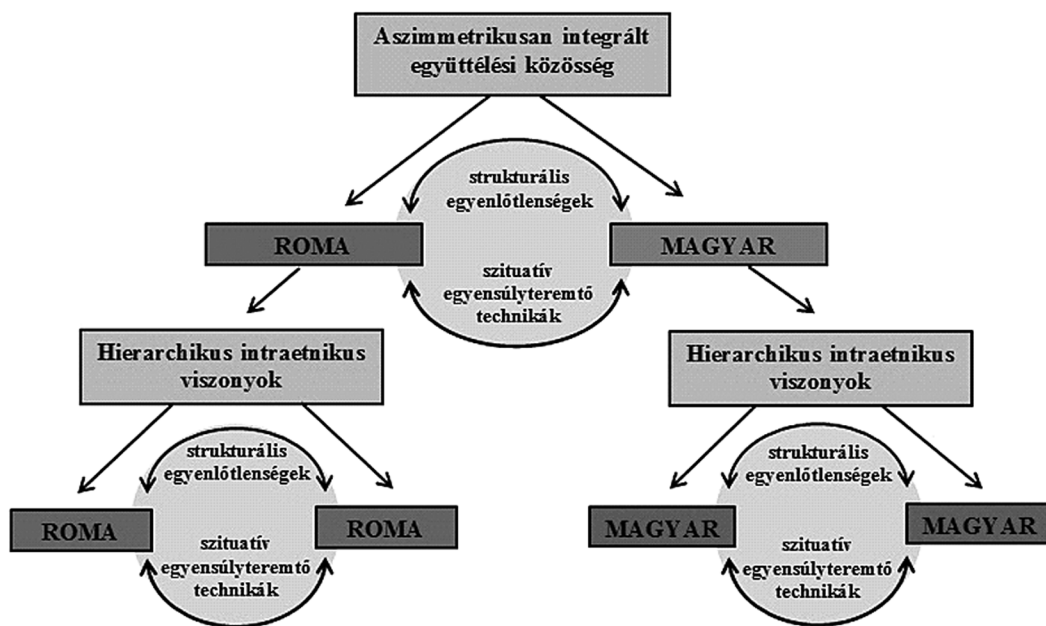
ÖSSZEFOGLALÁS

A tanulmány az inter- és intraetnikus kapcsolati viszonyokat, valamint a roma és magyar közösségek együttélési stratégiáit elemezte egy szatmári faluban, Kispaládon. A kutatás az etnikai identitás meghatározásának és kifejezésének egy jelentőségteljes szférájával foglalkozott: azokat a hétköznapi diskurzív és szimbolikus határképző gyakorlatokat írta le, amelyek a vallási és felekezeti élet területén mutatkoznak meg. Ezzel összefüggésben az elemzés során arra a kérdésre kerestem a választ, hogy a faluban élő etnikai közösségek a vallási felekezetek – a „roma” neoprotestáns kisegyház, valamint a „magyar” református egyház – segítségével hogyan teremtik meg az intézményes hátteret a lokális társadalmon belüli etnikai, szociokulturális, hatalmi egyenlőtlenségek társadalmi szabályozásához? Vagyis milyen társadalmilag szervezett gyakorlatokkal veszik elejét a két etnikai közösség interakciója, továbbá az adott csoportok mindennapi működése során keletkező esetleges belső konfliktusok és dezintegrációs folyamatok kialakulásának?

Az etnikai csoportok együttélési stratégiáinak és a közöttük kialakuló konfliktusok mint kulturálisan szervezett rendszerek elemzésének egyik közismert antropológiai modelljét Gregory Bateson *szkizmogenezis*-elmélete nyújtja (Bateson 1958, 2000). A szerző a pápua új-guineai

Iatmulok között végzett vizsgálatot, és a társadalmi csoportok viszonyát, kapcsolatait szabályozó rendszermechanizmusokat írta le. A társadalmi kapcsolatoknak két, egymással ellentétes típusát különböztette meg. Az egyik a *szimmetrikusan differenciált kapcsolat*, amely hasonló viselkedési mintákat és törekvéseket követő felek közön jön létre, és általában az interakcióban részt vevő személyek/csoportok rivalizációjával jár együtt. A másik a *komplementárisan differenciált kapcsolat*. Itt a résztvevők különböző motivációval rendelkeznek, ami gyakran alakít ki közöttük hierarchikus viszonyokat. A két kapcsolattípus közös vonása, hogy mindkettő a közösségek katasztrofális összeomlásához, szakadásához (skizmájához) vezethet: a *szimmetrikus skizmogenezisnél* a csoporttagok szélsőséges versengése, a *komplementáris skizmogenezisnél* ellenben a kölcsönös ellenségességek rombolják le az együttműködés lehetőségét. Éppen ezért egy társadalom zavartalan működéséhez – a szerző szerint – az egymással szembenálló két skizmogenetikus folyamatnak egyszerre kell jelen lennie, különben a konfliktusgeneráló magatartásformák (a rivalizálás és az elkülönülés) az adott társadalom pusztulását okozzák (Bateson 2000: 61–72).

A kispaládi magyar és roma etnikai közösségek együttélési mintái a Gregory Bateson által leírt ellentétes folyamatok nagyon hasonló, empirikus példáit tükrözik. Az általunk bemutatott hétköznapi vagy rituális gyakorlatok olyan eseteket ábrázoltak, amikor az etnikumközi és az intraetnikus viszonyokat a (strukturális) egyenlőtlenségek és szituatív kiegyenlítő eljárások egymásra reflektáló folyamatai határozták meg.



1. ábra. A magyar–roma együttélést stabilizáló hétköznapi kompenzációs mechanizmusok szerkezeti modellje Kispaládon (2015)

Ahogy az 1. számú ábra is szemlélteti, a helyi társadalomban a csoport- és személyközi egyenlőtlenségek azonosítása, kijelölése és reprezentációja („diskurzív felépítése”), valamint

– ezzel párhuzamosan – az így kialakított kiegyenlítetlen kapcsolatok szimbolikus érvénytelenítése, megkérdőjelezése („diskurzív lerombolása”) mindkét etnikai csoportban gyakran alkalmazott stratégia. Ezeknek az eljárásoknak a szerkezeti felépítése – nagyon sematikus szemlélve – viszonylag egyszerű képet mutat: a kispaládi magyarok hierarchiateremtő törekvéseire a faluban élő romák az elnyomásnak/alávetésnek más közvetett formáival reagálnak és fordítva.

Látnunk kell ugyanakkor, hogy az etnikai különbségek politikájának (Taylor 1997) ezek a mikroszintű eljárásai önszabályozó rendszert alkotnak (Bateson 1987: 19): az egyének és csoportok között létrejövő, egymást kölcsönösen korlátozó alá- és fölérendeltségi viszonyok megakadályozzák, hogy az etnikum- vagy személyközi kapcsolatokban a tisztán szimmetrikus vagy a tisztán aszimmetrikus kapcsolatviszonyok valamelyike tartósan túlsúlyba kerüljön. A kispaládi magyarok és romák egymásra vonatkozó identitásépítési stratégiái ezáltal egyensúlyt hoznak létre a lokális társadalomban, meggátolják az érintett részközösségek felbomlását, és relatíve stabil feltételeket teremtenek a két közösség együttéléséhez.

IRODALOM

ANDERSON, Benedict

1991 *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread*. Verso, London–New York.

BABUSIK Ferenc (szerk.)

2002 *A romák esélyei Magyarországon. Aluliskolázottság és munkaerőpiac – a cigány népesség esélyei Magyarországon*. Kávé Kiadó–Delphoi Consulting, Budapest.

BAKÓ Boglárka

2006 Cigány módra – magyar módra. Együttélési viszonyok egy mikroközösség sztereotípiatörténete in „át”. In BAKÓ Boglárka–PAPP Richárd–SZARKA László (szerk.): *Minden napi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Balassi Kiadó, Budapest, 36–64.

BARANYI Béla (szerk.)

2005 *Roma szegregációs folyamatok a csereháti és délbaranyai kistérségben*. Gondolat Kiadó, Budapest.

BARANYI Béla

2007 *A határmentiség dimenziói Magyarországon*. Dialóg Campus, Budapest–Pécs.

BATESON, Gregory

1958 *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford, Stanford University Press.

2000 *Step to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press, Chicago–London.

BENTLEY, G. Carter

1987 Ethnicity and Practice. *Comparative Studies in Society and History* 29. 1. 24–55.

BERGER, Peter L.

1966. Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge. *European Journal of Sociology*. Vol. 7, No. 1, 105–115.

BERTA Péter

2014 *Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet, Budapest.

BÍRÓ A. Zoltán–BODÓ Julianna

1993 Szimbolikus térfoglalási eljárások. *Antropológiai Műhely* 2, Csíkszereda, 57–85.

BODÓ Julianna–BÍRÓ A. Zoltán

2000 Szimbolikus térfoglalási eljárások. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. KAM–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 9–42.

BODÓ Julianna (szerk.)

2002 *Helykeresők. Roma lakosság a Székelyföldön (Tanulmányok)*. KAM–Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.

BORBÉLY Sándor

2015 „Az ukrán, utolsó cigány” – a külföldi bevándorlás mikropolitikája egy határvidéki településen, Kispaládon. *Tér és Társadalom* 29. évf., 3. szám, 3–32.

BORBÉLY Sándor

2013 ‘The Hungarians Live in the Ancient Times, You Know, Always in the Ancient Times’: The Historical Genealogy of Foreigner Experience in a Frontier Village. *American International Journal of Social Science*, Vol. 2. No. 8; December, 86–108.

BOURDIEU, Pierre

1999 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei (válogatott tanulmányok)*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.

COHEN, Abner

1974 Introduction: The Lesson of Ethnicity. In: Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*. Tavistock, London, ix–xxii.

CRISTEA, Octav-Lădea, PUIU–CHELCEA, Liviu

1997 Egy roma közösség etnikai megőrzettség. *Antropologia Műhely*, 3–4. 47–57.

DOUGLAS, Mary

1989 *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London.

DUPCSIK Csaba

2005 A magyarországi cigányvizsgálatok cigányképe. In: KÁNTOR Zoltán–MAJTÉNYI Balázs (szerk.) *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Rejtjel Kiadó, Budapest, 479–499.

DURST Judit

2002 “Innen az ember jobb, hogyha meg is szabadul” – Megélhetési stratégiák egy kislalusi cigány közösségben. *Esély*, 13. évf. 4. szám, 99–121.

ERIKSEN, Thomas H.

2011 *Etnicitás és nacionalizmus*. Gondolat Kiadó–PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs.

FEISCHMIDT Margit–SZOMBATI Kristóf

2014 A hagyományok visszatérése, a cigányellenesség és a jobboldali radikalizmus – Gyönyöspata. 371–400. In: FEISCHMIDT Margit et al.: *Nemzet a mindennapokban. Az*

újnacionalizmus populáris kultúrája. L'Harmattan–MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest.

FEISCHMIDT Margit

2014 A mindennapi nacionalizmus és a másság cigánként való megjelölése. 401–441. In: Feischmidt Margit et al.: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája.* L'Harmattan–MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest.

FLECK Gábor–ORSÓS János–VIRÁG Tünde

2000 Élet a Bodza utcában In: KEMÉNY István (szerk.): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság.* Osiris–MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest, 80–140.

FOSZTÓ László

2007 A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusra tért romák kapcsán. *Erdélyi Társadalom*, 5. évf. 1. sz. 23–49.

1998 Cigány–magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról.* Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 93–110.

2003 Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 83–107.

FOUCAULT, Michael

1999 Elterő terek. In: FOUCAULT, Michael: *Nyelv a végtelenhez.* Latin Betűk, Debrecen, 147–156.

FÓTI J.–KAPITÁNY G.–LAKATOS M.

1997 A foglalkoztatottság alakulása 1980 és 1996 között. *Statisztikai Szemle*, 7., 565–581.

GAY Y BLASCO, Paloma

2008 Cigány/roma diaszpóra. Egy összehasonlító perspektíva. *Regio*, 4. 25–49.

GYETVAI Gellért–RAJKI Zoltán

2014 *Cigánymissziós mozgalmak hatása Magyarországon.* Cigány Módszertani és Kutató Központ (CIMOK).

GOG, Sorin

2008 Roma áttérések: pünkösdzizmus és az identitás új narratívái. *Regio*, 19. évf. 4. sz. 50–76.

GRINKER, Roy Richard

1994 *Houses in the Rainforest: Ethnicity and Inequality Among Farmers and Foragers in Central Africa.* University of California Press, Berkeley.

HELLER Ágnes

1996 *A szégyen hatalma.* Osiris Kiadó, Budapest.

HORVÁTH Ágota–LANDAU Edit–SZALAI Júlia (szerk.)

2000 *Cigánynak születni.* Aktív Társadalom Alapítvány–Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.

HORVÁTH Kata

2007 „Mire teszed magad?” A „cigány” mint különbség diszkurzív konstrukciója a hétköznapi interakciókban. In: BARTHA Csilla (szerk.): *Cigány nyelvek és közösségek a Kárpát-medencében.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 220–242.

2010 A cigány különbségtétel alakulása egy észak-magyarországi faluban. *Anblokk*. 4. szám, 39–47.

KERTESI Gábor

1995 Cigányok a munkaerőpiacon. In: *Az átmenet foglalkoztatáspolitikája Magyarországon*. Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem–Aula Kiadó Kft, Budapest, 105–150.

2000 A cigány foglalkoztatás leépülése és szerkezeti átalakulása 1984 és 1993 között. *Közgazdasági Szemle*, 47. évf. 5. sz. 406–443.

2003 Cigány foglalkoztatás és munkanélküliség a rendszerváltás idején. In: CSONGOR Anna–LUKÁCS György Róbert (szerk.): *Roma munkaerőpiaci programok*. Autonómia Alapítvány, Budapest, 9–28.

KINDA István

2007 Büntető szokások a moldvai csángóknál. *Erdélyi Társadalom. Szociológiai szakfolyóirat*. 5. évf. 2. sz. 127–144.

KISPALÁDI REFORMÁTUS EGYHÁZ ANYAKÖNYVE

1844–1910 *A Helvétziai vallás-tételt tartó Kis Paládi Ecclesia Anya-Könyve*. (kézirat, lelőhely:

Kispaládi Református Egyház adattára)

1910 (kézirat, lelőhely: Kispaládi Református Egyház adattára)

KOVAI CECÍLIA

2010 A változásban rejlő lehetőségek. A cigány–magyar különbségtétel átalakulása. *Anblokk*. 4. szám, 48–55.

KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5., Kolozsvár.

KÖZSÉGI TÖRZSKÖNYV

1971–1980 (lelőhely: Kispaládi Polgármesteri Hivatal adattára)

KSH

1912 *Magyar Szent Korona országainak 1910. évi népszámlálása. 1.r. A népesség főbb adatai községek és népesebb puszták, telepek szerint*. Budapest, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, 42. köt.

LADÁNYI János–SZELÉNYI Iván

2004 *A kirekesztettség változó formái*. Napvilág Kiadó, Budapest.

2002 Cigányok és szegények Magyarországon, Romániában és Bulgáriában. *Szociológiai Szemle* 4:72–94.

LŐRINCZI Tünde

2014 Alulról építkező mobilizáció egy budapesti roma gyülekezetben. *Ethno-Lore*, 31. köt. 71–121.

MARTINA, B.

2005 Race and Class in the 'Post-Subcultural' Economy. In: Muggleton, D., Weinzierl, R. (eds.): *The Post-Subcultures Reader*. Berg, Oxford, 167–181.

MESSING Vera–MOLNÁR Emília

2011 Bezáródó kapcsolati hálók: szegény roma háztartások kapcsolati jellemzői. *Esély*, 22. évf. 5. szám, 47–74.

NAGY Pál

2007 „Gádzsósodás – cigányosodás”. Akkulturáció és parasztosodás a cigányok magyarországi történetében. *Amaro Drom*, 17. évf. 2. sz. 21–22.

NEMÉNYI Mária–Szalai Júlia(szerk.)

2005 *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. ÚMK, Budapest.

NASH, Manning

1988 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago University Press, Chicago.

OFICINSZKIJ, Roman

2010 Gazdaságföldrajzi régiók és vezető mezőgazdasági ágazatok. In: Fedinec Cs., Vehes M. (szerk.): *Kárpátalja 1919–2009. Történelem, politika, kultúra*. Argumentum, MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 284–287.

OLÁH Sándor

1996a Cigány–magyar kapcsolatok. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 181–194.

1996b Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között. In: Gagyí József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 225–246.

OLZAK, Susan–NAGEL, J.

1986 *Competitive Ethnic Relations*. Academic Press, Orlando.

OMI, Michael–WINANT, Howard

1994 *Racial Formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*. Routledge, New York–London.

PELS, Peter

1997 The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology* 26: 163–183.

PETI Lehel

2008 Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti településen. In: MURÁNYI János (szerk.): *A Csíki Székely Múzeum évkönyve 2007–2008*. Csíki Székely Múzeum–Pro-Print Kiadó, Csíkszereda, 151–176.

PUTNAM, Robert D.

2000 *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, New York.

RICOEUR, Paul

1999 „Emlékezet – felejtés – történelem”. In: THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 51–68.

ROBBINS, Thomas

1996 Az új vallási mozgalmak és a társadalom. *Replika*, 21–22. 187.

SÁNTHA István–TATIANA Safonova

2011 *Az evenkik földjén. Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken*. Balassi Kiadó, Budapest.

SCHERMERHORN, Richard Alonzo

1978 *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*. University of Chicago Press, Chicago.

STEWART, Michael

2001 Depriváció, romák és „underclass”. *Beszélő* 7–8: 82–95.

SZABÓ Árpád Tőhötöm

2002 Az erővonalak eltolódása – magyar–cigány gazdasági kapcsolatok egy székelyföldi faluban. In: Szabó Árpád Tőhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza Könyvek 12. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 205–217.

SZALAI Júlia

2002 A társadalmi kirekesztődés egyes kérdései az ezredforduló Magyarországon. *Szociológiai Szemle*, 4. 34–50.

SZUHAY Péter (szerk.)

2013 *Távolodó világaink. A „cigány–magyar együttélés” változatai*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest.

TAYLOR, Charles

1997 Az elismerés politikája. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris–Láthatatlan Kollégium, 124–152.

TÚROS Endre

1996 Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban. Református templom egy katolikus magyar faluban; templomépítés mint szimbolikus térfoglalás. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet Könyvek) KAM–Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 165–180.

VIRÁG Tünde

2010 Az „átengedett munka”: Megélhetés és munkavállalás két cigányok lakta faluban. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.) *Etnicitás: Különbőségteremtő társadalom*. Gondolat–MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 254–266.

VERES László

1984 *Erkölcsei normatívák és tevékenységi típusok*. KLTE, Debrecen.

WILLIAMS, Patrick

2000 A cigányok pünkösdisták mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések. In: PRÓNAI Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányiból*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 286–297.

WINANT, Howard

2000 Race and Race Theory. *Annual Review of Sociology* 26, 169–185.

YELVINGTON, Kevin

1991 'Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley'. *Comparative Studies in Society and History*, 33 (1), 158–68.